



TITLE:

高僧傳の成立(下)

AUTHOR(S):

牧田, 諦亮

CITATION:

牧田, 諦亮. 高僧傳の成立(下). 東方學報 1975, 48: 229-259

ISSUE DATE:

1975-12-10

URL:

<https://doi.org/10.14989/66529>

RIGHT:

高僧傳の成立(下)

牧 田 諦 亮

- 一 慧皎の生涯
- 二 高僧傳以前の僧傳應驗記類
- 三 名僧傳と高僧傳

- 四 高僧傳目錄對照表(以上前號)
- 五 高僧傳十科の分類
- 六 石山寺本高僧傳について(以上本號)

五 高僧傳十科の分類

名僧傳や高僧傳以前の僧傳類については、すでに上篇に略述したが、多くの僧傳類の志向するところが如何なるものであったかは、それらの内容について如何なる分類をなしているか、僧傳に列すべき僧侶を如何に評價するかによって理解されるであろう。

すでに、東晉の丞相王敦(二六六―三三四)の弟で、王導・庾元規などがその風徳を欽んで、友として敬したと傳えている竺道潛^(一)があり、その門下で神足と稱された竺法友・竺法蘊・康法識らとならんで、幼にして才藻ありと評された竺法濟に『高逸沙門傳』がある。その高逸の名によっても知られるとおり、おそらくは師の竺道潛が建康を中心として弘道の法師として知られ、のちに會稽の剡縣の仰山に同遊十餘人とともに高棲浩然たる生涯を送ったことを中心に、「高逸」の沙門の傳を撰述したものであろう。世俗の外に超然とし、篤勤おこたらずといった高逸の沙門は、おそらくはこの時代にあっ

でもっとも望ましい僧侶のありかたであったにちがいない。

齊の京師中興寺法安⁽²⁾（四五四—九八）に『僧傳』五卷の著があることは、慧皎もその高僧傳卷八法安傳にのべ、またその序に「沙門法安但列志節一行」と記しているところである。志節高潔の僧を列傳したものである。

また遊方の僧の一科にかぎって列傳したもの、『江東名德傳』のように、ある一地方の沙門に限ったものなどの、高僧の傳記そのものについても、なお上述のような區別も生ずるのである。

博學・善文をもって知られた孫綽（三〇—七七）は、遂初賦・遊天臺山賦をもって文名を一世に風靡したものであるが、また支遁をはじめ慧嚴ら當時の佛教界の名流と交渉が深かった。彼が『道賢論』を作って、竺法護・帛遠・支遁ら佛教界の七僧を、竹林の七賢に配したことは、よく知られているが、さらに同時代の釋道安（三二—八五）の行狀を陳べて、「釋道安は博物多才、經に通じ理を名とす」として『名德沙門論』を撰した。彼よりも若年の沙門道安ではあるが、その名聲と德行が、一代の師表たるにあたいるものとして、この論を作ったのである。南齊の張融・孔稚珪らと莫逆の友となり、文宣王蕭子良とも交渉のあった何點は、信仰の念篤く、勝侶と名德の桑門を招いて清言賦詠、優遊自德したという。名德の桑門とは、數多い僧侶の中での一つの基準となるものである⁽³⁾。

北魏末期の期城の太守楊衒之撰の『洛陽伽藍記』は、その撰述の年代は高僧傳よりやや遅れるが、その卷二崇眞寺の項に、當時の僧侶の品隲を論じた説話をのこしている。洛陽城東の崇眞寺の比丘慧嶷が暴死して七日にして還って來ての、閻羅王廳での彼が見聞した裁判物語である。菩提流支は三十九部一百二十七部にのぼる經典翻譯者としても著名であるが、彼からは菩薩とあがめられた融覺寺の曇謨最は涅槃・華嚴の講者として洛陽隨一の評判があった。彼をふくめての五比丘が、ともに閻羅王の裁きを受けている場面にこの慧嶷が際會したのである。

(一)寶明寺の智聖は坐禪苦行をもって天堂に升ることを許された。

(二)般若寺の道品は四十卷涅槃經（北涼曇無讖譯大般涅槃經）讀誦の功をもってまた天堂に升ることを許された。

(三)融覺寺の曇謨最是涅槃・華嚴の二經を講じ衆千人をひきい（て權勢があつ）た。閻羅王は、講經の者は心に彼我（の分別）を懷き、他を凌がんとするふるまいであり、比丘中の第一の麤行であるとして、試みに坐禪・誦經せよ、講經などは問題ではないと非難したところ、曇謨最是、私は講經をのみ好み、閻誦はしたことがないと答えたので、閻羅王は役人にいいわたり、青衣十人をもつて曇謨最を西北の門に向わしめた。建物はみな黒色で、好處ではないようであつた。

(四)禪林寺の道弘は、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四輩や、檀越（施主）を教化し、一切經や等身大の金佛像十軀を造つたという。閻羅王は、沙門の本質というものは必ず心を攝めて道を守り、その志すところは坐禪や誦經であり、俗世の事をもとめず、有爲の^{うたかた}ことをなさず、たとえ經像を造つたとしても、まさに他人の財物を得たいがためにほかならず、すでに財物を得てしまうと、貪りの心がおこる、貪りの心がおこってしまうと、もはや貪欲・瞋恚・愚痴の三毒がなくならないで、煩惱が具足するというものだとして、役人にいいつけて曇謨最と同じように、黒い門に入つてゆかせた。

(五)ついで靈覺寺の比丘寶眞が告白するには、私は出家する以前は隴西の太守であつて、靈覺寺を造營し、寺が竣工してから官を棄て、佛門に入つたので、坐禪・誦經はしないが、禮拜は闕かしたことはない。閻羅王は、お前が太守であつたときには、道理を曲げ、法を枉げ、民の財産をかすめとつたのだ。たとえ靈覺寺を作つたとしてもお前の力でないことは、いままらいうまでもないことだとして、これもまた役人にいいつけ、青衣が寶眞をつれて黒い門に入つていったというのである。以上の五僧のことを、假死から還つた慧巖が言つたことを太后が聞き、黃門侍郎徐紇を遣わして洛陽の以上の寺について尋ねしめたところ、これらはそれぞれ實在の僧であつたことから、事の眞實に驚いて、この後、京邑の比丘はみな坐禪誦經を事として、もはや講經のことは問題としなくなつたという。

洛陽伽藍記のこの記事は、講經口舌の僧はもはや重要視されず、坐禪・誦經の僧こそが僧侶として望ましきものであり、

僧にしていたずらに自らの尊大を誇り、廣く布施を求め、みだりに經像を造作することの愚を説いたものであり、當時の知識人の期待する僧侶像が描きだされている。これも中國僧侶の品隲の一種といえよう。⁵⁾

論語における德行・言語・政事・文學の四科はいうまでもなく、正史などにおける列傳の分類や、『世說新語』の、四科をふくめた三十六篇も、亂世に處した知識人の生き方を品定めたものともいえよう。佛教界においても、このような僧傳を記す場合には、當然何種類かの類型にわかつて編集されることはいうまでもなく、洛陽伽藍記に見える講經・坐禪・誦經・禮拜・造寺・造經像のごときも、その時その地においての僧侶の類型の一つともいえるものである。山内晋卿教授がつとに指摘されたように、『文獻通考』卷二二六にいう蕭梁の僧惠敏が『高僧傳』を撰し、譯經・義解の兩門に分ったということも、その據っている記事の信憑性や、編者の佛教に對する浅い認識などからみて、どの程度の信頼性があるかは疑問である。

僧祐(四四五―五一八)の『出三藏記集』はいうまでもなく、佛教經典翻譯目錄の現存最古の信頼すべきものとされるが、その中、譯經僧三十二人の傳記三卷は、譯經一科の專傳として今日もなお注目されるものである。名僧傳・高僧傳の譯經科の記事については、當然に、ほとんど同時代ではあるが、僧祐のそれによっていることは事實であり、この兩書以前の、上述の高逸・遊方・名德などの諸科をも參看して、まず名僧傳の僧侶品隲があり、ついで高僧傳の十科となったことはいうまでもない。

高僧傳の著者慧皎が、「前代より撰するところ多く名僧という、然して名はもともと實の實なり、若し實に行なうも、光きを潛せば、高(德)なるも名(聲)あらず、德寡きも時(流)に適えば、名あるも高ならず、名(聲)のみあつて高(德)なきはもともと紀すところではない、高(德)あつてしかも名(聲)なきものこそ、この高僧傳に備わるのである」とし、しきりに前代より撰するところの名僧傳を非難するにもかかわらず、その編集の體裁・内容など、多く前者を模倣すると

ころが多いことは上において説いたところである。高僧の分類においても、またそれほどの異動はなく、多く名僧傳のそれを踏襲したものと思われる。

いま、東大寺圖書館に遺る笠置宗性の抄寫した名僧傳(目錄)と、高僧傳における十科(慧皎は德業を開いて大別して十例となすとする⁽⁸⁾)を表示すると、次のようである。

名 僧 傳		高 僧 傳	
卷一	外國法師一	卷一	譯經上
卷二	外國法師二		
卷三	外國法師三	卷二	譯經中
第四	外國法師四		
卷五	中國法師一	卷三	譯經下
卷六	中國法師二		
卷七	中國法師三	卷四	義解一
卷八	中國法師四		
卷九	中國法師五	卷五	義解二
卷十	中國法師六		
卷十一	中國法師七	卷六	義解三
卷十二	中國法師八		
卷十三	中國法師九	卷七	義解四

卷十四	中國法師十		
卷十五	中國法師十一		
卷十六	中國法師十二	卷八	義解五
卷十七	中國法師十三	卷九	神異上
卷十八	律師		
卷十九	外國禪師上	卷十	神異下
卷二十	中國禪師下		
卷二十一	神力	卷十一	習禪明律
卷二十二	兼學苦節一		
卷二十三	感通苦節二	卷十二	亡身誦經
卷二十四	遺身苦節三		
卷二十五	守素苦節四	卷十三	興福經師導師(唱導)
卷二十六	尋法出經苦節五		
卷二十七	造經像苦節六		
卷二十八	造塔寺苦節七		
卷二十九	導師		
卷三十	經師		

名僧傳が法師・律師・禪師・神力・苦節・導師・經師と、僧を七類型に區別しているのは、洛陽伽藍記などに見える、閭

羅王に假託された當代人の希む僧侶のありかた——それはおそらく江南においても同様であつたと思われるもの——が一種の社會通念となつていたことが豫想される。

高僧傳にいう譯經・義解・習禪・明律・神異・亡身・誦經・興福・經師・唱導の十科は、名僧傳の法師・律師などの人による類型を、譯經・義解・習禪などの事による分類に改編しているものであり、あきらかに、名僧傳の類型を意識し、かつ合理化したものといえよう。

名僧傳が外國法師・中國法師、外國禪師・中國禪師と、中外によつて分類していることも、譯經・習禪の立場にたてば不合理でもある。これらのことは上の高僧傳目錄對照表によつて、よく承知されることである。

(一) 譯 經

攝摩騰・竺法蘭をもつてこの譯經篇の第一・第二と排列したことは、名僧傳のそれを踏襲したものであり、これらにやや先んじた僧祐(四四五—五一八)の出三藏記集卷一に、四十二章經一卷、漢の孝明帝が夢に金人を見て、詔して張騫・秦景らを西域に遣わし、遂に月氏國において沙門竺摩騰に遇い、此の經を譯寫して洛陽に還り、蘭臺石室の第十四間に藏し、これより今にいたるまで、四十二章經が世に傳えられることとなつたというのを承けて、中國佛教史がここにはじまるのである。すなわち、中國佛教史の始源を後漢の明帝永平中とするのは、おおむね妥當な說として當時一般にうけとめられていたものである。こののちにいたつて、正像末の三時說、末法到來の危機觀と、道教との對立抗爭の上に、佛教入中國傳説はさらに秦の室利房とか、あるいはそれよりもさらにさかのぼつて、佛道角逐がはげしくなり、老子化胡說などが生ずる事態をうむのである。もちろん外來佛教は經典の翻譯においてはよしなく、高僧傳の第一に、經典翻譯に貢獻した僧を列傳するのは、けだし當然のことである。しかも慧皎が、楚王英が黃老の微言を誦し、浮圖の仁祠を尙ぶとの後漢書楚

王英傳の一文を引用するのは、おそらくは佛教史家としての慧皎の史觀をあきらかにするものであり、佛教入中國傳説の根據を、さかのぼり得るかぎり、史書に根據を求めんとした慧皎の立場は、さらに經典翻譯にさいしての「方俗の語に隨つて能く正義を示し、正義の中において隨義の語を置くという」^①ことによつてあきらかにされている。

さらに梁代の佛教者はおそらくただ一經のみを鑽求して、「廣讀は惑を多くす」^②との言をなすものがあるのに對し、このような言辭は墮學のそれであつて、決して全般に通ずるような訓ではないと、眞向から反對しているのも、漢譯佛典のさらに多く出現することを期待するものであり、ひろく正法を求めんとすれば博く衆典を尋ねべきことを提言しているのは、おそらく中國の佛教の成長期ともいえる梁代の佛教者の見解というべきであらう。しかも、龜茲王の女に強いて妻あわされ、「別室の愆」^③ありとする鳩摩羅什や、長安の舊佛教界から擯黜された佛馱跋陀羅を高僧傳に列傳することについて、珪璋の一玷とし、辯護を試みざるを得ない立場にこまれていることは、「名有るは高德ならず、高德有りて名有らざるものこそ今錄に備う」という、慧皎の高僧傳撰述の根幹と矛盾することについての、彼自身の苦しい立場を示すものである。いわゆる鑑戒意識なるものは、高僧の僧傳の撰述のさい當然問題とされるものであり、『梵網經疏』の著もある慧皎としては、その僧傳のたてまえとは異なる行迹のある僧の傳記を收載せざるを得ない現實の苦惱を、露呈したものである。

(二) 義 解

高僧傳の卷四から卷八まで、總じて一〇二人にも及ぶ多數の高僧の傳記を收載している義解篇は、名僧傳では、中國法師を主とした部類に入るものが多いが、その法師たるものは、慧皎によれば、四辯莊嚴して人のために廣く説き、教を示して喜ばしめるものこそ法師であるとする^④。兵は不祥の器ではあるが、已むをえずして用うるのであり、言は不眞のものではあるが、また已むをえずして陳べるとの古人の言を引いて、洛陽伽藍記などにしきりにあしざまに説かれている講經

も、文義を釋して凝滯を消解するために、重要事なりとするのである。⁽¹³⁾ 生老病死を説く釋尊最初の四諦の説から、鶴林涅槃の時に、法身・般若・解脱の梵書伊字の三點を説きつくす涅槃經の講説にいたるまで、鬼を得れば蹄を忘れ、月を知れば指を忘るの要諦をもって講説にあたるべきことを説く慧皎の高僧傳義解篇の論は、この義解をもつてのゆえに、中國佛教の盛美を致した緣由を知るにたるものである。道宣は『續高僧傳』卷十五の義解の論に、昔は漢の明帝夢に入り、攝摩騰・竺法蘭は雒陽に赴き道俗を通悟し邪正を抑引す、故に時俗をして一期に翕然として考え方を改めさせた、かの辯慧の力でなければ何をもって明かになし得ようと、強調していることは、慧皎の意をさらに伸ばしたものである。また慧皎が「正法を建立せんと欲すれば、則ち國王及び持仗者（兇器所持者）にも親近するを聽す⁽¹⁴⁾」との經説を引證しているところにも、佛法護持のためには、義解もまた必要闕くべからざるものであることを主張するのである。

(三) 神 異

名僧傳では卷四、外國法師の四、神通弘教の篇に竺佛圖澄を、卷二十一、神力の篇に耆域・杯渡ら十五人を傳しているが、高僧傳では卷九・十の二卷にわたって、名僧傳記載のほかにも、神異としては梁朝にその名を知られる寶誌（保誌）などを記録している。中國佛教で神異をいうものは必ず佛圖澄を言うのであるが、能く神呪を誦し、能く鬼物を使役するというような、神通力をもって、強暴なる者を抑え庶民を救済し、神異によって侮慢の者を摧く佛圖澄の行迹は、まさに神異篇の第一に位置するだけの必要性をもっている。魏晉南北朝時代における神怪については、それを集録した神仙傳・搜神記の類によって中國人社會に受容されたことを知るのである。本來、合理的宗教としての佛教が、中國において流傳するさいに、「神異」ということで、高僧傳に掲載されるような神怪に類する行迹をもった僧は、すべてこの範疇の中に入る。ひとり神異の二巻にとどまらないのである。神異篇の論に、慧皎が、「理の貴ぶところのものは道に合するからであり、

事の貴ぶところのものは物を濟うことにあり^①とするのは、中國佛教の主眼とするところであり、方便にすぎない神異そのものが問題となるのではないことを知るべきである。道宣の續高僧傳では、神異は感通と改められている。これはまさに濟物の觀念がより強調され、より中國的な表現となったものである。

四 習 禪

名僧傳では、外國禪師・中國禪師の二にわけて、禪師を記載している。蔬食して經を誦し、禪を業として務めとなすというような、日常の眞摯な修道生活の僧は、高僧傳ではなお二十一人を擧げるにすぎない。宋高僧傳のいう習禪とは、修めて無念にいたり、善惡すべて亡くし、その亡くすところを亡くして、常に安樂に住す、というのである。高僧傳の場合、そのような禪の極致にまではいたらず、宋の成都香積寺の釋道法のように、禪業に精しくまた時に神呪を行う^②というもあり、名僧傳(卷二四)ではこの道法を遺身苦節の篇に收めているように、なお禪を宗とするまでにはいたっていないのである。老子第二十六章に、「重は輕の根たり、靜かなるは躁^{さわ}がしきの君たり」とある。慧皎はこれを根柢として、禪とは萬物に妙なることをいう、唯寂、それが禪の極致であり、輕は重を根本とし、躁というも實は靜をもつて基幹とする、輕舉妄動するものは結局は重厚なるものに、がさがたとさわがしきものは結局はじつくりと靜かに構えるものに支配される^③、禪定のはたらきとはこのようなものであるとの立場である。慧皎は、その禪定を得ることによって、還つて衆生を化益するとの本旨を忘れていないのである。

四 明 律

儒教の禮は忠信の薄いことからはじまるし、佛教の律も非を防ぐところからおこる、犯すに隨つて律の篇目がつくられ

てゆくのであり、三學の中、慧は定に資り、定は戒に資るのである。道に入るには戒律をもって本となし、俗に居りては禮義をもって先となすのであり、禮記に、「道徳仁義は禮にあらずんば成らず、教訓して俗を正すは、禮にあざれば備わらず」というごとく、佛經（優婆塞戒經卷六）に、戒を平地とすという、衆善由って生ず、三世の佛道は戒に藉（よ）つて方に住まるとして、明律の一篇を重視するのである。慧皎が明律篇の最後に、高僧傳撰述の數年さきに卒した僧祐を標出したことは、律學の徒として當然のことではあるが、なお自讃毀他をいましめ、戒律偏重をいうによって、かえって自ら傷つけることを憂えているのである。

（六） 亡 身

身體髮膚これを父母に受く、敢て毀傷せざるは孝の始なりという儒教の孝（孝經・開宗明義章）に全く乖くのは、佛教における餓虎投身などの説話によって表現される自身を捨てての布施であり、燃指燃身のごとき菩薩行は、儒家においては大いに斥けるところである。佛教においては、凡夫の生死往來する三界は、いたずらに長夜の迷の宅（やど）であり、胎生・卵生・濕生・化生の四生は、まことに夢幻にもひとしい境界にしかすぎないことを悟ることが目的であり、そのためには自己の生命を捧げて他物を救うときはまさに兼濟の道を尙ぶからであり、我を忘れて他物を濟うのである。しかも佛經にいう「能く手の一指を然くは、すなわち國城の布施に勝る」というのも、その精神はもつてとるべきであるが、これもその身を忘れて物を濟うという點では得といえるが、いたずらに肉體を損壞して、かえって福田の相をやぶるものであり、その方法・發願を誤れば、佛の戒律にもたがうこととなる失の面もあることを、慧皎は述べている。これはおそらく、すくなくとも江南の地では、この亡身——遺身の行爲によって、佛教の極致を實踐した高僧も多かった反面に、表面的な亡身の行によって、かえって一時の名聲を得んとするような非行の僧もあったことを誠めるものである。亡身の論に、あるいは

は譽を一時に邀めようとし、また名を萬代にまで流そうとして（亡身燃身の事を行い、さていよいよその場につきあたってまのあたり）火を見、（つみかさねた）薪のあるのをみて、後悔と恐怖とがこもこも身にせまり、すでに（燃身のことを行なうことを）廣言した以上（いま止めては）自分の操にそむくことを恥じ、（厲止むを得ずして）僣倖、事に従って（心にもなく）空しく萬苦に嬰るなどいうようなやからにいたっては、もはや言うべきことばないと慨歎するのである。²⁴ 南北朝の末期、この亡身遺身の風潮はようやく大であって、その事迹は高僧傳・應驗記の類に著しいところであるが、慧皎のこの提言のうらには、俗流の間に行なわれていた亡身のいたましい現實を見るのである。貪欲・瞋恚・愚癡の三毒、常樂我淨の四倒は生死の根幹であり、七菩提・八正道の實踐は涅槃への要路であり、必ずしも形骸を燔炙して（肉體に慘憺たる苦痛を與えて）のちによりやく苦を離れるなどとはとるべきではないのである。この時代に生れた疑經、たとえば要行捨身經のごときは、捨身を行ずれば功德無量で、先世の惡業も捨身の福報によって除滅すると、勸獎するような經說もしきりにおこなわれたことも併せ考察すべきものがあるのである。

(七) 誦經

誦經の功德の大なることは、洛陽伽藍記をまつまでもなく、多くの經典の流通分にはしばしば記すところである。法華經卷七普賢菩薩勸發品に、「法華經を受持讀誦するものは、我が（佛）身を見ることを得て甚だしく歡喜す」、以下凡そ百行にわたって法華經を受持讀誦することの效驗をつぶさに説いているのはその一例である。しかも慧皎は、佛經を諷誦することの利の大なることは認めながらも、その功を成すものはまれであるとして、なお、僧肇の注維摩を引いて、善を持つて失なわず、惡を持って生ぜしめないようにすることは困難であり、昏忘は生じやすいが、しかも經の一句一偈といえどもまた聖の稱美するところなりとして、²⁵ 誦經の一科をもって高僧の傳に列せられた人々の事迹を記録したのである。こ

こにいう誦經とは、經典を吟諷し、音吐適亮、文字あきらかならば、幽靈をして忻踊せしめ、精神を暢悅せしめることをいうのであり、今日ふつうに我々が理解する誦經とはおのずから異なるものがある。

（ハ）興 福

優填王が栴檀瑞像を刻み、舍衛國の波斯匿王がはじめて金像を鑄たようなこと、また八萬四千塔を建て、佛舍利を奉安するなどのことよって、この佛像を敬するごとく佛身を敬するがごとくにする。このような寺塔を建て佛像を鑄造するといった福德の業につとめるのである。佛道に入るには必ず智慧を本とし、智慧は必ず福德の業をもって基とするのであり、この二者あいまってはじめて佛果を得るゆえんをあかすのである。

（ニ）經 師

世に梵唄と稱される、曲調を附して經文を誦誦し、また偈頌を詠唱して、いわゆる微妙の音をもって佛徳を讃歎するものである。魏の陳思王曹植は聲律を愛して意を經音に託したという。日本では經師の語は、正倉院文書に屢見するもので、經文を書寫し、またこれを裝釘するものの意にとっている。天平時代の佛教がまったく中國のそれによったものであるのに、經師についてこのようなくいちがいのあることも注目すべきものである。その梵唄の妙をもって、人をして聞くを樂ましむるものである。經文を詠唱するときは轉讀といい、歌讀するときに梵唄というのが、慧皎の頃の區別である。劉宋の傅亮（三七四—四二六）の『光世音應驗記』には、沙門帛法橋は常に衆經を誦誦せんと欲したが、生れつき特に聲氣に乏しと傳えられている。高僧傳には、少きときより轉讀を樂しむとあり、誦誦と轉讀と稱呼は異なっても、おそらくは相互に混じたものである。

(十) 唱導

法理を宣唱し、衆心を開導するものが唱導とよばれるものである。中國に佛教が傳つた當初は、佛の教の何たるかを知らず、ただ佛名のみを唱え、禮拜するのみであった。中宵にいたってその事に疲勞の極みには、宿德の高僧を別請して説法を聞くのであるが、種々の因縁談をのべ、また譬喩譚をまじえての説教であり、これが唱導とよばれたのである。その聲・辯・博・才の四がとくに必要とされた。この四事が具わって唱導は衆人を樂しませることとなる。樂しませるためにはおのずから技巧の末に走ることとなり、無上正眞の佛理を興味深く解りやすく説かんとして、かえって邪道におちいる危険が多い。慧皎が卷末の唱導の論に、經師の轉讀とともに、時宜にかなった方法で、衆席に機縁を説くことに一分の稱すべきものがあるがゆえに高僧傳の最後に唱導の一科をもうけて、十人の唱導家の列傳をおさめているのである。善巧方便をもって、音吐流朗、參集の徒侶を陶然たらしめることは可能ではあるが、これらの唱導の臺本は本人の述作ではなく、從來の傳承によるものが多いため、誤字にもとづく傳寫の訛謬もそのままに習うこととなり、法集の席上にわかにゆきづまって收拾しがたいさまをもしばしば露呈することとなり、かえって佛法を自らそこなうこととなる。いわゆる聲色こわいろをもって身振り手振りよろしくの衆衆に阿ねた説教は、かえって衆人をして佛教に對する輕侮の念をさえおこさせる憂さえ有ることを恐れたのである。

以上の慧皎による高僧十科の分類は、名僧傳などのそれを承けたものであり、必ずしも慧皎獨自の判斷によるものではない。しかし現在最古の中國高僧傳として、梁の武帝天監の末年（五一九）ごろにおける、「高而不名」の僧の實態を觀ることによって、當時の中國佛教の眞實を窺い得るものである。「名而不高」の僧を拒否し、中國佛教の師表たるべき僧の

傳記のみ收載することを目的とした高僧傳は、その意味では、衆愚の僧をしりぞけて、ことさらに自らを高めんとしたものであって、當時の中國佛教の眞實を蔽わんとするものであるがごとくに感ぜられる。しかしながら、譯經・義解以下十科の傳の論を読むことによって、必ずしも單なる高僧の、したがって社會の中に滲透していった佛教の缺點をおおいかくしたものとはいえず、かえって當時の中國佛教の盲點を鋭く指摘していることに思いをいたさねばならない。同時に、それが一見、ことさらに高僧の名にかくれて、中國佛教の美點をのみ強調したかのように伝えられる慧皎の、眞實の歎きが露呈されているものといえよう。このような高僧傳十科の分類は、同時に慧皎の佛教史觀が遺憾なく表現されていて、中國佛教生成期の梁の佛教を中心として、同時代の佛教の動向をも十分に察知できるのである。

注

(1) 高逸沙門傳の撰者竺法濟の師は、竺道潛(竺法深)である。世説上之上、德行(30)の注に「僧法深不知其俗姓、蓋衣冠之胤也、道徽高麗、譽播山東、爲中州劉公弟子、值永嘉亂、投迹揚土、居止京邑、內持法網、外充具瞻、弘道之法師也」という。剡縣の東二百里仰山に住み、同遊十餘人とともに高棲浩然たりといひ、支遁がその風範を崇んだといふ。高僧傳に王敦の弟といひ、ここにその出自を明かにしないといふのは、王敦が逆臣として東晉王室に叛いたことにもつくものである(晉書卷九八、王敦傳)。

(2) 高僧傳卷八(大正五〇、三八〇a)、同卷十四序錄(同四一八b)。名僧傳說處第十七には「法安著十地義疏沙門傳五卷、並傳於世事」といふ。

(3) 高僧傳卷五、道安傳(大正五〇、三五四a)。何點の傳は南史卷三十何尙之傳附見(梁書卷五二)。また法苑珠林卷十六、敬佛篇彌勒部道安傳參照(大正五三、四〇七b)。

(4) 續高僧傳では魏の洛都融覺寺釋曇無最として護法篇に傳がある(大正五〇、六二四b)。「最善弘敷導、妙達涅槃華嚴、僧徒千人、常業無

怠」といふ。正光元年(五一〇)、梁武帝普通元年(七月に釋道二教の門人を會して宮中に對論せしめた時に、道士姜斌と議論してこれを屈伏せしめたといふ。傳には「佛法中興、惟其開務」といふ。しかし在俗の楊術之から觀れば、その評價は異なってくるのである。

(5) 僧尼が二萬四千、寺院は一七六八所も數えられたという東晉で、桓玄が衆僧沙汰の令を元興元年(四〇二)に下している。その對象からはずされたものは、(一)經典の誥を伸べ明かにし、佛教の教義を解釋敷衍することのできるもの、(二)定められた行をきちんとおこない、戒律を完全にまもって、恒に清淨な地域に住んでいるもの、(三)山林に住んで自己の志を養ひ、世俗に惑わされないもの、の三を擧げているし、この桓玄の令に答えた慧遠の手紙には、佛教者には、(一)坐禪工夫して微に入るもの、(二)佛の遺された經典を味讀するもの、(三)福業を興すもの、以上の三類に分っている。時代に生きるにふさわしい僧侶の類型である(弘明集研究卷下、六八九―九五頁參照)。

(6) 支那佛教之研究三〇頁。四庫全書總目提要卷一四五に宋高僧傳三十卷を擧げ、その解説中に、高僧傳之名、起於梁釋惠敏、分譯經義解兩門、釋惠皎復加推擴、分立十科といふ。

- (7) 高僧傳序錄(大正五〇、四一九a)「自前代所撰多曰名僧、然名者本實之實也、若實行潛光、則高而不名、寡德適時、則名而不高、名而不高、本非所紀、高而不名、則備今錄、故省名晉、代以高字」。
- (8) 始于漢明永帝十年、終至梁天監十八年、凡四百五十三載、二百五十七人、又傍出附見者二百餘人、開其德業、大爲十例(大正五〇、四一八c)。
- (9) 高僧傳卷三(大正五〇、三四五b)「隨方俗語、能示正義、於正義中、置隨義語」。
- (10) 高僧傳卷三(大正五〇、三四六a)「而頃世學徒、唯慕鑽求一典、謂言廣讀多惑、斯蓋墮學之辭、匪曰通方之訓」。
- (11) 高僧傳卷八(大正五〇、三八三a)「四辯莊嚴、爲人廣說、示教利憲、其在法師乎」、諸菩薩說法のさま。教法において滞ることなく、教法のあかす義理を知って滞ることなく、諸國の言辭に通達自在にして滞ることなく、辯舌滞ることなく、意に約して四無礙智、口に約して四無礙辯、また四辯という。
- (12) 老子第三十一章「兵者、不祥之器、非君子之器、不得已而用之」。
- (13) 高僧傳卷八(大正五〇、三八三a)「滯教者謂至道極於篇章、存形者謂法身定於丈六、故須窮達幽旨、妙得言外」。
- (14) 續高僧傳卷十五(大正五〇、五四八a)「自佛教東傳、年代惟遠、昔漢明入夢、騰蘭赴雒、通悟道俗、抑引邪正、故使時俗一期翕然改觀、非夫辯慧、何以明哉」。
- (15) 高僧傳卷八(大正五〇、三八三a)「經云、若欲建立正法、則聽親近國王及持仗者、何の經かは未詳」。
- (16) 高僧傳卷十一(大正五〇、三九五a)「神道之化也、蓋以抑夸強、摧侮慢、挫兇銳、解塵紛」。
- (17) 前注のやや後に「夫理之所貴者合道也、事之所貴者濟物也」という。法苑珠林などに類從される神異の類も、同様であろう。
- (18) 村上嘉實著「六朝思想史研究」に「高僧傳の神異」がある。神異は慈悲心から發する宗教的實踐、それ自身が救済の力を持つ、仙道と佛教との融合がいわゆる神異に見られるとする。
- (19) 高僧傳卷十一(大正五〇、三九九b)「專精禪業、亦時行神呪、後遊成都、至王休之費鏗之請、爲興樂香積二寺主、訓衆有方、常行分衛、不受別請及僧食」。
- (20) 高僧傳卷十一(大正五〇、四〇〇b)「老子云、重爲輕根、靜爲躁君、故輕必以重爲本、躁必以靜爲基」。
- (21) 禮記・曲禮上「道德仁義、非禮不成、教訓正俗、非禮不備」。
- (22) 法華經藥王菩薩本事品(大正九、五四a)「若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者、能燃手指乃至足一指、供養佛塔、勝以國城妻子及三千大千國土山林河池諸珍寶物而供養者」。
- (23) 高僧傳卷十三(大正五〇、四〇六a)「若是出家凡僧本以威儀攝物、而今殘毀形骸、壞福田相、考而爲談、有得有失」。
- (24) このような例は、後世にも見える。謝肇淛の五雜俎卷八に、「僧之自焚者多由徒衆誑人之捨施」として多くの例を擧げているのは、明代の庶民佛教の實態を知るうえにも注目すべき記事である。東洋學術研究一四一五所收、牧田稿「謝肇淛の佛教觀」を参照せよ。
- (25) 西域文化研究第六「歴史と美術の諸問題」所收、拙稿「要行捨身經」参照。
- (26) 注維摩經卷一。
- (27) 高僧傳卷十四(大正五〇、四一八a)「經師轉讀事見前章、皆以賞恬適時、拔邪立信、其有一分可稱、故編高僧之末」。

六 石山寺本高僧傳について

日本への高僧傳の流傳が、文獻の上で最古の記録として證されるものは、『正倉院文書』に見える寫一切經所の記録である。

天平十四年（七四二）五月三十日の「寫一切經經生等手實帳」の記事を整理してみると、次のようになる。

高僧傳 第一卷	用紙三十九枚
第二卷	三十五枚
第三卷	二十九枚
第四卷	二十八枚
第五卷	二十八枚
第六卷	二十九枚
第七卷	三十八枚
第八卷	三十二枚
第九卷	三十五枚
第十卷	十三枚（總計三〇六枚）

鎌倉時代書寫の石山寺本高僧傳も十卷であり、天平書寫の高僧傳も書寫に要した各卷の枚數から考えてみると、日本で最も古く書寫されたと思われる高僧傳が十卷本であり、これが唐の天寶元載にあたる天平十四年であり、おそらくは入唐

僧らによって齎らされた中國の寫本にもとづいて書寫された高僧傳の編成を示すものと思われる。

この高僧傳十卷書寫に先だつ約二年、天平十二年七月八日の「寫經所啓」によると、さらに寫し加うべき經論疏などの目録として合計八百十五卷を擧げているなかに、

高僧傳十卷……西域記傳十二卷……以上玄印師本

とあり、玄奘の大唐西域記十二卷とならんで、十卷本の高僧傳を擧げている。

このほか正倉院文書を通覽してみると、

一、高僧傳十卷用紙三百六、天平十四年七月二十四日（大日本古文書卷八）

二、高僧傳經卷二三十五・卷四三十五・卷十一三、天平十五年六月十五日（大日本古文書卷八）

三、高僧傳十一卷、天平十九年六月七日（大日本古文書卷九）

などが見られる。この中、高僧傳十一卷とするものは、高僧傳序錄（天平十一年七月十七日、大日本古文書卷七）を別に擧げていることからする誤解とも解せられるが、世にいう十四卷本高僧傳の名が正倉院文書から見られぬことは、我が國への高僧傳流傳の上からは、奇異に感ぜられるものである。高僧傳卷十四序錄の自序をはじめ、歷代三寶紀卷十二・續高僧傳卷六慧皎傳など、中國の古文獻がいずれも高僧傳を十四卷としているにもかかわらず、天平十年代の正倉院文書がいずれも十卷としていることは、なお解決を將來に俟つものである。

石山寺に數多くの貴重な古寫經古文書が藏されていることについては、いま改めて述べる必要もない。私もかつて、當寺の古寫高僧傳を拜觀校閲することを許されて、おそらくは日本に現存する最古の、かつ一部十卷編成の高僧傳という貴重な佛教史籍を十數日にわたって校訂したのである。今、あらためて再びこの書を拜觀し得ることを喜ぶとともに、その中でも、とくに異動の多い道安傳を中心として若干の報告を併せ載せて「高僧傳の成立」のむすびにかえたい。

石山寺本高僧傳は、一部十卷十冊二百九十紙よりなっている。一行十六―十八字詰前後、楷、行書、二寸六分に七寸九分の折本である。徳川末期文化文政の頃、知足庵尊賢によって保存に便なように改摺せられたものであって、原形は卷子本であつたことは、石山寺一切經の他の場合と同一である。

その内容分科、各卷の跋文等は次の如くである。

高僧傳 序録

卷第一 譯經一 應保二年（二六三）十月書寫畢

第二 譯經二

第三 義解一 長寛元年（二六三）六月七日移點了

第四 義解二 長寛元年六月十三日移點了

第五 義解三

第六 義解四 長寛元年七月廿三日移點了

第七 義解五 仁平四年（二五四）二月六日戌刻許書寫畢

第八 習禪明律長寛元年八月十二日移點了

第九 誦經興福 一校了

經師導師 長寛元年八月二十日移點了

高僧一部十卷一卷目錄也

正傳九卷也加目錄十卷

此交醍醐本分明所見彼十四卷

本正傳十三卷也彼十三同此九

(右の中、第九卷跋、高僧一部十卷云々以下は異筆であつて、後人の附加になると信ぜられ、醍醐寺本と比較して、卷数の不同のみを認めているようである。) 右によつて、まず石山寺本が現行刊本には全く見ない序録一卷本文九卷計十卷本であることが知られる。然らば石山寺本は何時、何人によつて何處の高僧傳を依據として書寫せられたか。

寫經あれば校正の行なわれるのは必然の事である。それは天平時代であらうと、それ以後であるとを問わない。石山寺一切經は、その書寫年代においてその經卷の中で前後數百年の差があるが、その跋文に現われた處に依れば、この態度に異なる所は無い。例えば仁王護國般若波羅蜜多經疏卷下の跋には、

始自天曆二年(九四八)正月廿五日書之、至三年四月十二日畢、并與餘本校正返了、

とあり、彌勒所問經論卷二の跋には、

仁平三年(一二五三)閏十二月廿九日書寫、比交畢、

と見え、また大方廣十輪經卷六には、

久安五年(一二四九)九月十九日辰剋許書寫畢、同時一校畢、

の跋がある。これとともに訓點讀點を附けることも、平安末期以後よりの寫經には頻りに見られ、一二の例を擧ぐれば、八名普密陀羅尼咒經の跋には、

久安三年(一二四七)五月廿四日於勸修寺西山書寫、保元二年(一二五七)十一月四日移點、

と記し、陀羅尼集經第七卷には、

仁平三年(一二五三)仲春二月六日書寫畢、

長寛二年（一二六四）三月六日移點畢、

とある。

さらに當寺の一切經史傳部についてみると、その多くは應保、長寛及びその前後に書寫比較せられたものである。例えば續高僧傳にはその跋に、

卷一 應保二年十一月一日、

卷二 一交了、但文字狼藉、點不分明、可書替之、

卷十 長寛元年九月廿二日書寫了、即校了、

卷十六 長寛元年八月十九日一校了、

第十七 長寛元年十月廿三日書寫畢、

とあり、出三藏記集には、

卷一 長寛二年二月廿七日於勸修寺書寫畢、朗澄、

卷六 長寛三年十月廿一日申時許書畢、比交畢、求法沙門永寶、

第十三 長寛三年三月三日於勸修寺書寫畢、

の跋がある。参照のためさらに二三を舉示する。

一切經音義

卷三 安元元年八月廿一日未刻於善峰寺書、

卷七 承安四年極月廿日亥刻許於法住寺書寫畢、爲往生極樂也、僧昌圓之筆、

卷十 承安五年四月廿六日比校畢、

卷二十 應保二年二月廿六日書寫畢、

卷二十三 安元三年九月一日於法住寺書寫畢、

卷二十四 應保元年九月十八日、

卷二十五 承安五年廿三日於大谷書寫畢、

衆經目錄

卷三 長寬二年仲冬十六日書寫畢、奉爲老師菩提抽丹心染紫憂、依此善根之力、早開下品中生之蓮、速證中道正觀之理、

大唐內典錄

卷六 願以此功德普及於一切我等與衆生皆共成佛道、

長寬三年□月廿三日執筆慶嚴、

古今譯經圖紀

卷一 長寬二年極月十日於勸修寺書畢、信寶、

卷三 長寬三年正月七日於勸修寺西山西剋書畢、此非他念、爲頓證菩提也、至殊丹心染樂土、執筆信寶、

卷四 長寬三年正月九日書畢、

以上の學例によつて、石山本は大體において仁平四年（一二五四）以後長寬二年（一二六四）以前、近衛、後白河、二條三天皇の御世（南榮高宗の治）において書寫校合せられたものであることが類推せられ、かつ誤謬なきものと思われる。石山本梁高僧傳第二卷第五卷及び序錄には跋文がないが、その書法、用紙、慣用古字、誤字によつて同種のものであることは明らかである。恐らく卷子本から折本に改摺の際に脱落したものとみられる。

この當時は、一切經論書寫の大願を起した念西の書寫及びその勸進が頻りに行なわれていた。雜阿含經第一卷の跋には、佛子、自去久安四年（二四八）七月、爲自法界出離得道、發一切聖教書寫大願之後、或求舊經加修補、或企寫成帙、其内今經者、宇治白河別所住侶意聖房順源所助成也、然則經本主并助成人、共出趣輪廻之故郷、早生九品不退之淨刹矣、保元元年（一二五〇）十一月廿五日修補之次、願主念西記之、

と見える。彼の活動は、久安四年に始まり、仁安三年（一二六八）に終わる二十年間、現存石山寺一切經の半は、彼の力によつて蒐められたと言つて過言ではない。史傳部、目錄部についても、釋迦譜、出三藏記集、衆經目錄、開皇三寶錄（歷代三寶紀）、大唐内典錄、古今譯經圖紀、大周刊定衆經目錄、大唐西域記（卷一より卷八に至る）、集沙門不拜俗議、續高僧傳等は、大體において應保・長寛の頃、朗澄、永寶、信寶、慶嚴等によつて書寫せられたものであるが、これが念西發願に依るものなることは明らかであり、また、集古今佛道論衡、廣弘明集、南海寄歸傳、比丘尼傳等は明應、文龜の頃、善忍律師の補寫勸進になるものであるが、恐らく念西蒐集にかかるものの缺を補ったものであろう。かく考え來ると、梁高僧傳も念西の發願によつて、彼か恐らくは彼の勸進による篤信の僧俗數人が書寫したものと解される。

念西の勸進によつて經論を書寫した僧侶は、勸修寺西山蓮光房勸林、小野大乘院智光房、醍醐寺住侶大甫公、醍醐寺沙門栖蓮、勸修寺住侶證明房、法琳寺入寺朝日、沙門堯暹、平等院圓明房、同圓定房、宇治白河別所住侶意順源、同文散房、同成就房覺玄、興善院隆賢、台嶺住侶近江阿闍梨、園城寺住侶寂靜房、上醍醐尊聖房、同金養、醍醐寺賢寂、同尊惠、同緣覺房、興福寺法橋覺提、賢朗、天台山住侶字五郎房、覺紹、曼荼羅寺住侶等主なるものであつて、その寫本の原本は多くこれらの寺に襲藏せられていたものではなかつたであらうか。高僧傳の場合、直接にそれを證明する材料が見出されないのは惜しむべきである。

なお長寛二年以前に刊行せられた大藏經は、蜀版、福州版、思溪版、高麗初雕版であり、東大寺齋然永延元年（九八七）

藏經五千四十八卷を將來したと伝えられる。

石山本は前述の如く、序録一卷本文九卷計十卷よりなっている。現行の刊本は、すべて十三卷乃至十五卷本であり、出三藏記集・歷代三寶紀以下の諸經錄にも、十卷本高僧傳の存在は發見し得ない。

日本では、石山寺本のほか、『東寺一切經目錄』（高野山光明院藏）に、

高僧傳十卷一卷、是錄二百九十紙

とあり、その組織・紙數も石山寺本と一致する。石山本の序録には、

述六代名賢止爲十三卷并序錄合十四卷今爲十卷號曰高僧傳

と見え、「今爲十卷」と割註せる所を見れば、或は本邦においての作爲からか便法を以て十卷と爲したのであるうか。もとより、天平寫本と東寺一切經目錄本と石山寺本とに或る種の關連ありと斷定するのは容易ではない。ただ一つの問題を提示するのみである。

かく十卷本というものの、その目次、分科に到っては變化はない。現行本に、

始于漢明帝永平十年至梁天監十八年凡四百五十三載二百五十七人又傍出附見者二百餘人

とあるに對して、石山本は、

……二百五十七人又傍出附見者二百三十九人都合四百九十六人

となすに徴しても登載人員に殆ど異動がないことが知られる。主として序錄附見人名中に誤字脫落あり、また現行本卷五法和傳の後の太山竺僧朗傳が、長沙寺釋曇戒の後に掲げられている程度の相違にすぎない。（宋本・宮内廳本には、法和傳の後に現行本卷四竺法雅傳が続いている。）

内容の編成では譯經以下の十科の分類を繼承していることも、他本と異らない。

十卷本と稱するものの、その分科内容については殆ど變化がないにもかかわらず、傳中の字句の異動は甚しい。後出の道安傳を一見するならば、明らかである。

廬^二廟、恠^二怪、飭^二飾、賣^二齋、などの古字も隨所に使用せられ、梵は梵唄の場合を除いてはみな胡に改められてある。さらに一例を求那跋陀羅傳に求めてみると、宋太祖、世祖、太宗はすべてそれぞれ宋文帝、孝武、明帝と改められている。これは現行の如何なる刊本にも見ない所である。また智嚴傳、求那跋摩傳、道安傳、竺法曠傳、曇翼傳、竺僧朗傳、智秀傳等においては、數十字乃至千數百字の増加が見られる。

以上は石山寺本梁高僧傳及びそれに關するものの概略の紹介である。後出の道安傳は、石山寺本の中でも異文の多いものである。現行本との相違が何故生じたか、晉書藝術傳などから示唆を得て書きそえたものであろうか、詳細な考察はまだつけることができない。石山本の、現行本との校合よりする眞價值、十卷本梁高僧傳の緣由、天平本・東寺一切經目錄本・石山寺本との連關などについては、高僧傳の書誌學的研究上の重要な問題として、なお將來にその究を俟たなければならぬ。博雅の君子の教示を請うものである。

〔石山寺本高僧傳の道安傳本文右側の注記は、大正大藏經本（高麗版）を示す。〕

石山寺本 高僧傳卷第三 晉長安五級寺釋道安

釋道安。姓衛氏。常山扶柳人也。家世嬰儒。^英早失覆蔭。^蔭爲外兄孔氏所養。年七歲讀書。再覽能誦。鄉隣嗟異。至年十二出家。神性聰敏而形貌甚陋。不爲師之所重。驅役田舍至于三年。執勤就勞曾無怨色。篤性精進齋戒無闕。數歲之後方啓師求經。師與辯意經一卷。可五千言。安實經入田。因息就覽。暮歸以經還師。更求餘者。師曰。昨經不讀今復求耶。答曰。卽已闡誦。師雖異之而未信也。復與成具光明經一卷。減一萬言。賣之如初。暮復還師。師執經覆之不差一字。師大驚嗟而敬而異之。後爲受具戒恣其遊學。至鄴入中寺遇佛圖澄。見而嗟歎。與語終日。衆以貌侵共輕恠。澄曰。此人遠識非爾儔也。因事澄爲師。澄講安每覆述。衆未之愜。咸言。須待後次當難殺崑崙子。及安後更覆講。疑難鋒起。安并釋無滯。衆乃歎服。故時人語曰。漆道人驚四隣。于時學者多守聞見。安乃歎曰。宗匠邈玄旨可尋。應窮幽遠探索微奧。令無生之理宣揚季末。使流遁之徒歸向有本。於是遊方問道備訪經律。後避難潛于獲澤。值太陽竺法濟并州支曇講陰持入經。安又從之受業。因爲注解。頃之。與同學竺法汰俱憩飛龍山。沙門僧光道護已在彼山。相見欣然。乃共披文屬思。妙出神情。安後於太行恆山創立寺塔。改服從化者中分河北。時武昌太守盧歆聞安清秀。使沙門敏見苦要之。安辭不獲從。乃受請開講。名實旣符。道俗欣慕。至年四十五。復還冀部住受都寺。徒衆數百。常宣法化。石虎彭城王石遵纂襲僞號。遣中使竺昌蒲。徵安入華林園。廣修房舍。安以石氏之末國運衰危。乃西適牽口山。迄染閔之亂。人情蕭索。安乃謂其衆曰。今天下災旱蝗寇賊縱橫。聚則不立。散則不可。遂復率衆入王屋女林山。頃之復渡河依陸渾山。木食修學。俄而慕容俊逼陸渾。遂南投襄陽。行至新野。謂

徒衆曰。今遭凶年。不依國主則法事難立。又教化之體宜令廣布。咸曰。隨法師教。乃令法汰詣揚州。曰。彼多君子。好尚風流。法和入蜀。山水可以修閑。安與弟子慧遠等四百餘人。渡河夜行。值雷雨乘電光而進。前行得人家。見門裏有二馬榻之間懸一馬篋。可容一斛。安便呼林伯升。主人驚出。果姓林名伯升。謂安神人。厚相當接。而弟子問何以知其姓字。安曰。兩木爲林。篋容百升也。既達襄陽。復演佛法。安初經出已久。而舊譯時謬。致深義隱沒未通。每至講說。唯叙大意轉讀而已。安窮覽經典。鉤深致遠。其所注般若道行密迹安般諸經。並尋文比句。爲起盡之義。及析疑甄解。凡二十二卷。序致淵富。妙盡深旨。條貫既序。敘文理會通。經義克明。自安始也。自漢魏迄晉。經來稍多。而傳經之人。名字弗說。後人追尋莫測年代。安乃總集名目。表其時人。詮品新舊。撰爲經錄。衆經有據。實由其功。四方學士競往師之。時征西將軍桓朗子鎮江陵。要安暫往。朱序西鎮。復請還襄陽。深相結納。序每歎曰。安法師道學之津梁。澄治之爐津矣。安以白馬寺狹。乃更立檀溪精舍。寺名曰檀溪即清河張殷宅也。大富長者並加贊助。建塔五層。起房四百。涼州刺史楊征虜將軍弘忠送銅萬斤。擬爲承露盤。安曰。露盤已就託汰公營造。欲廻此銅鑄像。事可然乎。忠欣而敬諾。於是衆共抽捨。助成佛像。光相方身丈六。神好明者。每夕放光徹照堂殿像後。又自行至萬山。舉邑皆往瞻禮。遷以還寺。安既大顯。咸符堅。既藉安清譽。乃遣使送外國金箔倚像高七尺。又金坐像。結珠彌勒像。金縷繡像。織成各一張。每講會法聚。輒羅列尊像。布置幢幡。珠珮迭暉。烟華亂發。使夫升楷履城者。莫不肅焉盡敬矣。有一外國銅像。形製古異。時衆不甚恭重。安曰。像形相致佳。但髻形未稱。令弟子爐冶其髻。既而光炎煥炳耀滿一堂。詳視髻中見一舍利。衆咸愧服。安曰。像既靈異。不煩復冶。乃止。識者咸謂。安知有舍利。故出以示衆。時襄陽習鑿齒。鋒辯天逸。籠罩當時。其先藉安高名。早已致書通好。曰。天不終朝而雨六合者。彌天之雲也。弘淵源潤八極者。四海之流也。彼直無爲降而萬物賴其潤。此本無心而高下蒙其澤。況大哀降步。愍時而生。乘不疾之興。以涉無遠之路。命外身之駕。以應十方之求。豈可玉潤於一山水。結於一谷。望闐風而弗廻。捐此世而不度。承應真證正明白內。慈訓靈照遺俗齊歸。雖著王居士時有奉者。而眞丹宿訓先行上世。道運時遷。俗未僉悟。肅祖明皇帝。實天降德始欽斯義乎。盡如來暢乎無

外、大塊。既唱萬竅俱怒。豪賢君子靡不歸宗。日月雖遠、光影彌著。自道業之隆盛於此。豈所謂月光首昇將生真地。靈鉢東遷忽驗於是乎。法師任當洪範化治幽深此方諸僧咸有思慕。自欣金色之瑞耳。遲無上之哉輕。詠之情非常言色。若慶雲東度、徂摩尼迴曜。一躡

七寶之坐。座暫現暫觀明哲之燈。雨甘露於豐草。植栴檀於江湄。則如來之教。復崇於今日。玄波溢濤。重蕩於一代矣。文多不悉載不勝延預

裁書致心意之。蘊積曷云能暢。及至即修造及安至齒往候焉。既坐稱言。四海習鑿齒。安曰。彌天釋道女。時人以爲名答。齒後餉梨十

枚。正值食衆。衆食便手自剖分梨盡人遍、無參差者。高平鄒超遣使遺米千斛。修書累紙。深致慇懃。安答書云。捐米千斛彌覺

有待之爲煩。習鑿齒與謝安書云。來此見釋道安。故是遠勝。非常道士。師徒數百。齋講不倦。無變化技術。伎可以惑常人之

耳目。無重威大勢。可以整群小之參差。而師徒肅々、自相尊敬。洋々濟々。乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷。多所博涉。

內外群書略皆遍觀。陰陽算數亦皆能通。佛經妙義故所遊刃。作義乃似法蘭法道。恨足下不同日而見。其亦每言。思得一叙。

其爲時賢所重類皆然也。安在樊沔十五載。每歲常再講放光波若。未嘗廢闕。廢晉孝武帝承風欽德。遣使通問。并有詔曰。安

法師器識倫通。風韻朗。風韻朗居道訓俗。微績兼著。豈直規濟當今。方乃陶津來世。俸給一同王公。物出所在。時符堅素聞安名。

每云。襄陽有釋道安。乃是神器。方欲致之。以輔朕躬。後遭苻丕南攻襄陽。安深憂之。謂其衆曰。此出謂我知天文識成敗。

我若先行人情必散。且朱厚固留之。及城陷。安與朱序習丕齒等俱於鑿。安謂丕曰。此方人未洽道教。意欲小停。丕曰。弟

子忽死不退。正爲法師耳。於是隨丕至長安。堅深見禮畢。謂安曰。遠客樊沔可謂棲寄失地。安曰。遊必有方。何論得失。

堅後與其僞諸族書云。晉氏代吳利在二陸。今破漢南獲士。亦裁一人有半耳。僕射權翼曰。未審誰耶。安與朱序俱獲於堅。堅謂僕射權翼曰。朕十萬之師取襄陽。唯得一人

堅曰。安公一人習鑿齒半人也。既至。住長安五重寺。僧衆數千。大弘法化。初魏晉沙門依師爲姓。故姓各不同。安

以爲大師之本莫不尊釋迦。乃以釋命氏。後獲增一阿含。果稱四河入海無復河名。四姓爲沙門皆稱釋種。既懸與經符。遂爲

永式。安外涉群書。善爲文章。長安中衣冠子弟爲詩賦者。皆依附致譽。時藍田縣得一大鼎。容二十七斛。邊有篆銘。人莫

能識。乃以示安。云。此古篆書。云魯襄公所鑄。乃寫爲隸文。又有人持一銅斛。於市賣之。其形正圓。下向爲斛。橫梁

昂者爲升。^ナ低者爲合。梁一頭爲簫。簫同黃鍾。^ナ容半合。邊有篆銘。堅以問安。云。王莽自言出自帝舜。^ナ龍集戊辰。改

正卽眞。以同律量。布之四方。欲小大器均令天下取平焉。其多聞廣識如此。堅勅學士內外有疑。皆師於安。故京兆爲之語

曰。學不師安。義不中難。初堅承石氏之亂。跨有咸陽。^{至是民戶殷富、四方略定、東極滄海、西併龜茲、南苞襄陽、北盡沙漠、}及後吞并涼蜀尅兼幽冀。至是民戶殷富四方略定。每謂群臣曰。朕

統承大業垂卅載。芟夷剪穢。策不虛發。東漸于海。西越流沙。北窮弱水。南被江漢。唯建業一隅未賓王化。^{能抗服}朕每思。天下

未輒臨食輟哺。今欲百萬之兵。朕躬啓行薄代南裔。^{謝安}以晉帝爲僕射。安公爲侍中。堅弟平陽公融及朝臣石越原紹等。並切

諫不迴。衆以安爲堅所信敬。乃共請曰。主上將有事東南。公何能不爲蒼生致一言耶。會堅出東苑。命安升輦同載。僕射權

翼諫曰。臣聞天子法駕侍中陪乘。道安毀形寧可參廁。堅懷然作色曰。安公道冥會至境德爲特尊。朕舉天下之重未足以易之。

非公輿輦之榮。乃朕之顯也。卽勅僕射扶安登輦。俄而顧謂安曰。朕將與公南遊吳越。整六師而巡狩。謂虞陵於疑嶺禹穴於

會稽。汎長江臨滄海。不亦樂乎。安對曰。陛下應天御世。^{宜樓神無爲、與魏舜比隆、今欲以百萬之師、求厭田下}而制四維。逍遙乎須四時以安適。動則鳴鑾清道。

止則栖神無爲焉。端拱而治與堯舜北比。何爲身勞於馳騎。口倦乎經略。橫風沐雨而蒙塵野次乎。且東南區々地。卑氣厲。

昔舜禹遊而不反。秦王適而不歸。何足上勞神駕下困蒼生。詩云。惠此中國以綏四方。苟有德足懷遠。不勞寸兵而坐賓百越

東南。舉以貧道觀之。非愚心所同也。平陽公懿感。石越重臣。並謂不可。獨尙見距。貧道輕淺。言必不允。既荷厚遇。故

盡丹誠耳。堅曰。非爲地不廣。民不足治也。但思混一六合以濟蒼生。將簡天心。明大運所在耳。高辛有龍泉之役。堯有舟

水之師。此皆著之前典照之後王。若如公言。則帝王無省方之文乎。安曰。若鑾駕必動。可先幸洛陽。抗威蓄銳。傳檄江南。

如其不服。伐之未晚。堅不從。遣平陽公融等精銳廿五萬爲前鋒。堅躬率步騎六十萬。到頃。晉遣征虜將軍謝石。^{徐州刺史}

桓玄等拒之。堅前軍大潰於八公晉軍逐北卅餘里。死者相枕。融馬倒殞首。堅單騎而遁。如所諫焉。安嘗注諸經。恐不合理。

乃誓曰。若所說不甚遠理。願見瑞相。乃夢見胡道人頭白毛長。語安云。君所注經。殊合道理。我不得入泥洹。住在西域。

當相助弘通。可時々設食。後十誦律至。遠公乃知和上所夢賓頭盧也。於是立坐飯之。處々成則。安旣德爲物宗。學兼三藏。

所制僧尼軌範佛法憲章。條爲三例。一日行香定座上經上講之法。講經二日常日六時行道飲食唱時法。三日布薩差使悔過等法。

天下寺舍遂從皆則而行之。安每與弟子法遇等。於彌勒前立誓。願生兜率。案ナシ後至苻堅建元二十一年正月二十七日。忽有異僧。

形甚庸陋。來寺寄宿。寺房既窄。在處之講堂。時維那直殿。夜見此僧從窓隙出入。遽以白安。安驚起禮訊。問其來意。答云。

相爲而來。安曰。自惟罪深。詎可度脫。彼答云。甚可度耳。然須更浴聖僧。情願必果。具示浴法。安請問來生所之處。往彼

乃以手虛撥天之西北。卽見雲開。備觀兜率妙勝之報。于夕大衆數十人悉皆同見。安後營浴具。見有非常小兒伴侶數十來入

寺戲。須臾就浴。果是聖應也。是季ヨリ還寺マデナシ慕容冲及姚萇並叛堅。起兵攻逼長安。堅請安入城。諮以大計。安曰。軍旅之事未之

學也。堅曰。法師神人。但留止少時。以慰群心耳。安固辭還寺。至其年二月八日忽告衆曰。吾當去矣。是日齊畢。無疾而卒。

葬城內五級寺中。是歲晉太元十年也年七十二春秋七十有二。堅臨哭慟曰。吾其不齊乎。安師捨我去矣。爲葬城內五級寺中。是歲晉太元十年也。末終之前ナ、初朱厚爲堅所虜入秦。

有隱土王嘉。來在ヨリ終嘉マデナシ來在厚坐安後。王嘉避席。厚曰。法師始來。何以避席。嘉曰。法師如懸鏡。在側映見人疵。是故起耳。及安

臨終嘉往候安。曰。世事如此。行將及人可。ナシ相與去乎。嘉曰。師且前誠如所言。並行。僕有小債未了。不得俱去。及姚萇之時得

長安也。時故嘉故在城內。萇與苻登相持甚久。萇乃問嘉。朕當得登不。答曰。略得。萇怒曰。得當言得。何略之有。遂斬之。是嘉

所謂負債者也。萇死後。其子興方殺登。興字子略。卽嘉所謂略得者也。嘉字子年。ナシ隴西安陽人也。形邈鄙陋。似若不足。本

滑稽好語笑。然不食五穀。清虛服氣。遣大鴻臚人咸宗而事之。往問善惡。嘉隨而應答。語則可笑。狀如調戲。辭似讖記。不可領解。

事過多驗。初養徒於加眉谷中。苻堅累徵不就。乃堅將欲南征。遣問休否。嘉無所言。乃乘使者馬。佯步東行數步。向百步因落靴

帽。解棄衣服。奔馬而還。以示堅。嘉害嘉之曰。有人於隴上見之。乃遺書於萇。安之潛契神人。

皆此類也。安先聞羅什什在西國。思共講析。每勸堅取之。什亦遠聞其風。安謂是東方聖人。恒遙而禮之。初安生而便左臂有一皮。

廣寸許著臂。埒可得上下也。之唯不得出手。又肘外有方肉。上有通文。時人謂之爲印手菩薩。安後十六年。終後什公方至。什恨不

相見。悲恨無極。安旣篤好經典。志在宣法。所請外國沙門僧伽提婆曇摩難提及僧伽跋澄等。譯出衆經百餘萬言。常與沙門

法和。^證銓定音字。詳覈文旨。新出衆經。於是獲正。孫綽爲名德沙門論。自云。釋道安博物多才。通經名理。又爲之贊^讀曰。物有廣贍。人固多宰。淵々釋安。專能兼倍。飛聲汧隴。馳名淮海。形雖草化。猶若常在。別^{有別}記云。河北別有竺道安。與釋道安齊名。謂習鑿齒致書於竺道安。道安本隨師姓竺。後改爲釋。世見其二姓。因謂爲兩人。謬矣。